

马克思对欧洲中心主义的批判与超越*

邹 诗 鹏

[摘 要] 马克思形成了一套基于西欧尤其是英国资本主义的分析框架，但这一框架本身就要求纳入唯物史观及其历史地超越西方资本主义的世界历史视野。马克思对德国观念论、市民社会及其资产阶级社会、古典自由主义等传统的批判，即蕴含着对欧洲中心主义得以确立的莱茵-日耳曼模式与盎格鲁-撒克逊传统，以及在近代以来支撑或解释欧洲中心主义的法兰西激进传统、犹太教传统的多重批判。马克思中期以后从西欧“小小角落”拓展到更为宽广的世界历史视野，将对西方资本主义及其阶级的分析自觉引入对东西方矛盾关系的分析批判，通过前资本主义定位和批判东方社会，并特别致力于探索东方国家民族的独立解放，乃是批判和超越欧洲中心主义的必然结果。

[关键词] 马克思 唯物史观 欧洲中心主义 东方社会 [中图分类号] B0-0

马克思思想与欧洲中心主义的关系，是学界一直讨论并有很大争议的复杂话题。在很大程度上，马克思形成了一种基于西欧尤其是英国现实的资本主义发生发展及其变革的历史逻辑，这一历史逻辑也是评估和判断其它国家和民族是否能够进入现代社会的基本框架，而马克思中期以后对东方社会的探索，看上去也延续了这一历史逻辑。如果欧洲中心主义是指某种以欧洲资本主义及其现代性为原型进而研究东方世界的历史学研究类型，马克思或许可以同欧洲中心主义关联起来。但如果欧洲中心主义确定的是指以欧洲为中心的历史原则，那么，将马克思判定为欧洲中心主义者则是一种决定性的错误。欧洲中心主义可以区分为莱茵-日耳曼与盎格鲁-撒克逊两大传统或模式，其中，马克思对黑格尔观念论的批判及其政治批判特别针对莱茵-日耳曼模式，古典自由主义及其政治经济学批判则针对盎格鲁-撒克逊传统。上述主题批判也包含着对法兰西传统与犹太教传统的批判。从唯物史观看，马克思恰恰是要对西方资本主义展开历史原则上的批判，这一批判必然针对西欧近代以来形成并巩固的欧洲中心主义。在其整个思想进程中，马克思对西欧的经验观察及其倚重也是有边界的，19世纪60年代前后，马克思的关切已从西欧“小小角落”拓展为更为宽广的世界历史视野，并越来越自觉地关注东方国家及民族的独立解放道路。终归说来，马克思是欧洲中心主义的批判者与超越者。

在已有的西方理论视域中，持马克思是欧洲中心主义者的观点并不少。在马克思批判了从孟德斯鸠到黑格尔所建构起的欧洲中心主义之后，马克思·韦伯、涂尔干以及列维·施特劳斯、哈贝马斯、吉登斯等起了在不同理路上将马克思的欧洲中心主义批判巩固为欧洲中心主义的现代话语的作用。尽

* 本文系教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“国外马克思主义研究与中国现代性建构”（编号18JJD710001）的阶段性成果。

管列宁的帝国主义理论以及罗莎·卢森堡的“第三市场”理论继承了马克思对欧洲中心主义的批判，年鉴学派特别是布罗代尔的长时段理论以及沃勒斯坦的世界体系理论，列斐伏尔、大卫·哈维以及卡斯特尔斯（Manuel Castells）等的空间理论，也吸取了马克思对欧洲中心主义批判的资源，而从斯宾格勒的西方危机论，到海德格尔、雅斯贝尔斯以及列奥·施特劳斯等对欧洲中心主义展开的历史渊源及其文化守成意义上的自我批判，也都注意到了马克思的世界历史理论及其对欧洲中心主义的批判。然而，总的说来，在一种并不对称的现当代东西方发展格局中，马克思对欧洲中心主义的批判，从情势到理据，依然从属于欧洲中心主义。在后殖民主义及后现代主义话语中，特别是在福柯、萨义德、霍尔（Stuart Hall）以及吉拉德·德朗蒂（Gerard Delanty）等人的努力中，马克思的身份再一次无可奈何地变成欧洲中心主义的讲述者。也正是在一种不断叠加、扑朔迷离的话语空间中，马克思对欧洲中心主义的批判与扬弃，特别有必要得到厘清乃至从头分析。面对今日世界的变化，尤其需要正确领会马克思的相关思想。

一、欧洲中心主义及其表现形式

欧洲中心主义并非久已有之的观念。从排斥异邦文明的古希腊，到纵横捭阖的古罗马，再到中世纪建立的一统欧洲的神权国家，从理性主义与意志主义的合流到特别由基督教所呈现的普遍主义，构成了欧洲世界自我确证及其自信的文明传统。但这并不表明欧洲由此形成了面对开放世界的自信。欧洲传统总是面对各种内忧外患。内忧方面，是各种极端统治及其剧烈的阶级反抗；外患方面，则是屡次遭遇来自东方帝国或者蛮族的剧烈的、有时甚至是毁灭性的攻击。历史地看，欧洲文明的主流，大体上是基督教世界对伊斯兰世界的抵御与排斥，这一过程建构起欧洲文明的有限的和防御性的自信，面对伊斯兰文明，欧洲实无力建构一个人类世界并成为这一世界的中心。

欧洲中心主义的历史背景是1500年以来以航海与地理大发现为标志的全球化。随后，特别是经一些传教士不遗余力的传播，欧洲流传着一个殷实富裕、黄金遍地的遥远东方，特别是“东方大汗”的中国形象。启蒙运动最初乃是西方思想界冲破封建统治、开放视野并且向东方学习的一种努力，一批西方早期启蒙思想家如沃尔夫、魁奈等，钦羨的正是大一统且实力雄厚的中华帝国。这一时期正是古老的哈布斯堡王朝解体之后近代民族国家建立的时期，不少欧洲思想家并不满足于四分五裂、治理能力低下且整体实力弱小的欧洲民族国家状况，而是把学习的目光对准东方世界尤其是传说中的中华帝国。但海洋文明的兴起以及启蒙运动逐渐改写了中西文明的比较情势，东西方的差距与冲突越来越大，伴随着西方的扩张与殖民掠夺的，是非西方的积贫积弱与危机四伏。不少学者，如彭慕兰（Kenneth Pomeranz）将世界历史的大分流确定在18世纪，这一时间点大致没错，但理据尚须分辨^①。

欧洲中心主义常常与盎格鲁-撒克逊传统的兴盛联系在一起。历史地看，这一传统是文艺复兴运动、罗马法复兴运动以及新教改革运动（所谓“3R运动”）的结果，诸如个人自由、私有制的神圣性、法治、代议制、清教伦理、白人至上，等等，构成了盎格鲁-撒克逊传统。盎格鲁-撒克逊传统的形成，本身就是地缘性地去欧洲中心化的结果。撒克逊人、盎格鲁人原属北海日耳曼人，其族系的

^① 彭慕兰将欧洲资本主义的强势崛起归之于航海及其资源特权，“只有在欧洲拥有海外资源特权所规定的背景下才能引起19世纪的大变革”（彭慕兰，第2页），而且欧洲的资本主义并不是起自于18世纪的工业资本主义，而是“可以回溯到通常被认为是资本主义对立面的‘封建主义’时期”。（同上，第3页）科技与工业也不再是从传统到现代的转折点，而是归之于中世纪的成就，并“被包容进长达几个世纪的无差别的发展中”。（同上，第3、4页）但在本文看来，西欧从封建社会向资本主义的决定性的转变以及工业化状况，才是欧洲强势崛起以及欧洲中心主义形成的历史条件，也是马克思批判视域中欧洲中心主义的历史起点。

根就在欧洲大陆。西罗马帝国崩溃之后的多个世纪里，在英格兰，撒克逊人、盎格鲁人集聚为盎格鲁-撒克逊人，并形成封建王权制度。诺曼征服进一步巩固了这一制度。此后，盎格鲁-撒克逊贵族的抗争及其底层农民的反抗等事件，有力地推动了英格兰的法制制度，1215年确立《权利法案》，1688年发生了“光荣革命”，在这一过程中，盎格鲁-撒克逊传统逐渐成为英格兰人内在的精神认同。苏格兰启蒙及其改良主义实存在着盎格鲁-撒克逊传统的支撑，而盎格鲁-撒克逊传统之修成正果，也与苏格兰启蒙传统以及古典自由主义及古典政治经济学的推动及其向北美的传播密不可分。

盎格鲁-撒克逊传统也部分地从英美世界反向传播并影响欧洲大陆，特别是影响到从法兰西封建王朝向现代法兰西的转变。按照阿尔都塞的评论，“法兰克人（日耳曼人）对高卢的征服是封建制的起源”。（阿尔都塞，第45页）但是，作为蛮族的高卢民族对日耳曼封建制度的不懈反抗，已经规定了法兰西传统的激进性。从族性上从属于莱茵-日耳曼模式的法兰西传统，在其现代转变中吸纳了盎格鲁-撒克逊传统，并决定着欧洲对古典自由主义传统的接受与重构。在现代思想版图上，法兰西传统本身就是与莱茵-日耳曼模式以及盎格鲁-撒克逊传统分庭抗礼的欧洲中心主义表现形式，是现代欧洲引以为自豪的资源，也是马克思批判与超越欧洲中心主义的重要环节。

英法启蒙思想表达的是基于英法先进经验的欧洲中心主义，在它强调引领欧洲及其世界文明时，实际上是排斥欧洲其它传统的。不过，细想起来，英法的欧洲中心主义主要是基于其现代经济与政治实践的西欧中心主义，而不是在文化传统方面，不是文化与哲学方面的欧洲中心主义，因而还不是典型的欧洲中心主义。英国经验主义以及法国唯物主义强调的多还是地域的特殊性，而不是理性的普遍性，还没有达到对深厚的文化传统的系统的哲学反思与文化自信。

欧洲中心主义的哲学与文化自信主要是由德国古典哲学建立起来的。德国古典哲学接续英、法启蒙思想“往下讲”，并且超越了启蒙传统，讲述了一种以莱茵-日耳曼精神为核心的欧洲文明优势论。在那里，英法启蒙都应当从属于希腊、罗马精神之现代转化的现代自信，这种自信仿佛只有浸润于古老哲学传统的德国人可以享受。黑格尔说的直白——“一提到希腊这个名字，在有教养的欧洲人心中，尤其在我们德国人心中，自然会起一种家园之感。”（黑格尔，第157页）从黑格尔的视角看，对于欧洲精神的宰制及其压迫，反过来使得盎格鲁-撒克逊传统从其想象的欧洲之根分离出去，并在海洋文化的影响下，成为赤裸裸的无教养的现代意识。如果把天主教规定为本质的西方精神，那么，新教伦理及其资本主义精神实际上是在消解欧洲中心主义。与此相关，作为欧洲古老文明传统的一支，有着悠久商业与知识创造传统且又在中东欧受到基督教传统日益加剧的排斥的犹太教，在资本主义文明兴起过程中，也与盎格鲁-撒克逊传统关联起来，甚至成为后者的一部分。西方海洋文明及其资本主义兴起的过程表明，盎格鲁-撒克逊传统已经取代莱茵-日耳曼传统，成为新的欧洲中心主义表达形式，而欧洲中心主义逐渐成为以英美为中心的西方中心主义。但黑格尔对于这种去欧陆地缘中心的西方中心主义不以为然，他的理想是建立地道的欧洲中心主义，重拾神圣罗马帝国的文化自信。如果说，英、美的盎格鲁-撒克逊传统是偏向于去传统地缘中心的欧洲中心主义，那么，黑格尔则开始真正重建基于欧洲大陆正统莱茵-日耳曼传统的欧洲中心论。前提是使当时作为“先进国家”、但在文化历史版图又属于欧洲边缘地带的英、法重新嵌入以德意志为中心、并由普鲁士宰制的欧洲乃至世界历史。

当然，在更大的意义上，欧洲中心主义已拓展为西方中心主义，不只是相对于非欧洲，而是相对于整个非西方而言的西方，基于英、美、法、德以及其它可能的欧洲地域或传统所形成的欧洲中心观，是整体的以及在19世纪70年代开启的现代西方帝国主义体系中的西方中心观，盎格鲁-撒克逊传统也好，莱茵-日耳曼模式也好，法兰西传统也好，抑或犹太教传统也好，是欧洲中心主义、也是

西方中心主义的不同表达形式。欧洲中心主义与西方中心主义之间并没有性质上的严格区分，西方不过是欧洲自身逻辑与权力体系的放大，西方中心主义就是地域扩大了欧洲中心主义。欧洲中心主义存在着不同的欧洲表达形式，我们要识别的欧洲中心主义，是指基于西方现代资本主义及其帝国主义实践所建构起来的排斥但又将非西方视为欧洲扩张对象的价值观念及其意识形态，表现在人种、地理环境、地缘、生活方式、制度、习俗、价值、信仰等方面的优越感乃至霸权意识。欧洲中心主义主要是西方资本主义兴起以来的产物，随着殖民扩张及其种族主义的盛行大行其道。西方资本主义沿着自身的现代性模式，逐渐展开为一条理性化的道路，这一道路建立起了一系列关联，并以之与非西方分立和对立起来，在那里，一边是西方/白种人/理性/逻辑/有序/历史/文明，另一边则是东方/有色人种/非理性/混乱/神秘/无序/无历史/野蛮，由此形成了欧洲中心主义的意识形态。一般而言，黑格尔的观念论乃是欧洲中心主义的哲学表达。

二、马克思对欧洲中心主义的出离与批判

马克思对欧洲中心主义的批判，既表现在对黑格尔历史哲学及其观念论的批判，表现在对莱茵-日耳曼模式的批判，对法兰西革命传统的吸取与扬弃，也表现在对英国古典自由主义及其古典政治经济学的批判，并包含着对其背后的盎格鲁-撒克逊传统的自觉批判，还表现为对犹太人问题的自觉批判。在总的方面，则表现在对欧洲中心主义及其西方中心主义的历史批判及其所昭显的人类社会全面解放的远景。

犹太人出身的马克思不属于欧洲主流文化，马克思自己对犹太人的不屑也没有使他进入欧洲主流文化或被主流文化所吸纳，马克思没有打算这样做，他“背叛”了他的祖国，那个尚未达到资产阶级水准而仍然深陷于封建王权、远低于批判水准的德国，也是一个最为典型地反映欧洲当时分崩离析状况的德国。在这个意义上，马克思是犹太人以及德国人的双重意义上的“边缘人”，而且此后还是整个欧洲世界的“边缘人”。马克思不仅出离、而且自觉批判和超越了欧洲中心主义。马克思的批判性分析中包含欧洲中心主义的分析框架，但其批判分析本身就是揭示欧洲中心主义的历史基础与现实条件，马克思批判了黑格尔式欧洲中心主义及其历史哲学的观念论和意识形态根源，也揭示了何以欧洲中心主义会在资本主义机制中不断扎根和巩固。

历史造就了马克思这位“世界公民”，即在欧洲中心主义正在形成之时，即对之展开批判并真正开启世界哲学的千年思想家。马克思并不反感文明，而且终其一生的追求即是建构未来人类文明。对于独享着某种先天优越感，实际上却只是属于欧洲近代以来西方资本主义的文明话语，马克思是反感的，并且提出了针锋相对的批判。“当我们把目光从资产阶级文明的故乡转向殖民地的时候，资产阶级文明的极端伪善和它的野蛮本性就赤裸裸地呈现在我们面前，它在故乡还装出一副体面的样子，而在殖民地它就丝毫不加掩饰了。”（《马克思恩格斯选集》第1卷，第772页）相对于黑格尔对欧洲文明之高度认同，马克思对欧洲文明的批判颇有些“不合时宜”，然而，正是这一“不合时宜”的批判，表征了欧洲文明的危机以及非西方世界从欧洲中心主义、西方中心主义的权力体系中摆脱出来的努力。

欧洲中心主义的演进过程，大体经历了三次大的转移：先是主要地缘中心在中东欧、由天主教及其封建制支撑的莱茵-日耳曼模式，接下来是主要地缘中心在西欧及其英美、由新教（以及部分犹太教）及其资本主义精神支撑的盎格鲁-撒克逊传统，再就是法国高卢传统后来居上并发展出现代法兰西激进的启蒙与革命传统。受英法启蒙传统的激发，德国浪漫主义及其启蒙传统带来了莱茵-日耳曼模式及其复兴。黑格尔尽管自觉批判了德国浪漫主义及其启蒙传统，但其哲学的动因还是莱茵-

日耳曼模式的复兴。我们发现，马克思是通过一般地接受法兰西激进的启蒙与革命传统，由此拒绝了莱茵-日耳曼模式及其复兴，因而也自觉地拒绝了基于这一模式之上的欧洲中心主义，在这一过程中，马克思也拒绝从犹太教传统（利己主义传统）中生长出来的资本主义。马克思将法兰西启蒙与革命传统限定于资产阶级政治批判，并中止了由这一传统通向人类解放的努力（如果不能具体地引及阶级分析，人类解放同样是抽象的概念）。与此同时，盎格鲁-撒克逊传统越来越受到英国古典自由主义及其古典政治经济学的巩固，其保守主义的本质更为显著，由此，马克思对英国古典自由主义及古典政治经济学的批判，均包含着对盎格鲁-撒克逊传统的批判。

马克思之告别黑格尔的观念论，即包含着对欧洲中心主义的拒绝。从一开始，马克思就不认同由莱茵-日耳曼模式所承载的封建主义及其保守主义。在青年马克思那里，激进的法兰西精神与保守的德国精神是一对对子，鼓舞马克思的是高卢雄鸡，受法兰西文化濡染至深的马克思对代表着德国精神的黑格尔哲学提不起兴趣，大学时期在给他父亲的信里，即明确地讲不喜欢黑格尔哲学“那种离奇古怪的调子”。（《马克思恩格斯全集》第40卷，第15页）在黑格尔越来越深地迷醉于欧洲中心主义的地方，马克思选择了远离。当然，也正是对黑格尔哲学的德国式的自信的怀疑，使得马克思开始自觉地批判和研究黑格尔，在拆破了黑格尔哲学的欧洲中心主义的谜底之后，马克思也洞穿了黑格尔的法与国家哲学的观念论及其神秘主义本质。

在威廉四世登基（1840年）之后，马克思更是增加了对德国时局的焦虑，但他选择对历史法学派这一“18世纪唯一轻佻的哲学”展开批判。对历史法哲学的批判，也可以看成是青年马克思从法学转入哲学之后对法学的一次清算与回击。马克思所批判的历史法学派正是当时浪漫主义传统在保守主义方面的典型，在历史法学派那里，欧洲文明的优越感是十分明显的，但马克思没有给这种优越感留下情面。在马克思那里，历史法学派乃是保守落后的德国的直接见证者。在这一路向上，马克思必然要同黑格尔法哲学发生正面较量。在马克思那里，黑格尔哲学本身就是保守的浪漫主义的完成形式，马克思批判黑格尔的国家哲学，特别针对其王权，而王权的支撑背景正是封建而保守的基督教国家，这是欧洲中心主义的最为稳定的政治形式，也是莱茵-日耳曼模式的制度支撑。马克思将黑格尔法哲学定位为当时落后德国现实的副本，这一副本取代了历史法学派，同时也是作为意识形态的欧洲中心主义的最顽强的营垒；马克思必须拆掉这座营垒。马克思籍自由民主理念批判黑格尔法哲学，而且将黑格尔法哲学的症结确定为观念论或逻辑学（“逻辑的泛神论的神秘主义”）。在《德意志意识形态》之前，马克思即已经揭示了黑格尔法哲学的观念论实质，而马克思对市民社会概念的创造性诠释及其使用，本身就是从内部破除欧洲中心主义的努力。

市民社会，作为古希腊城邦国家的社会结构，经历基督教的世俗化（实是打压和消蚀市民社会的政治性与民主功能，因而也是古代的市民社会的消灭），才发展为近代意义上的市民社会，市民社会史本身就是一部西方基督教文明转化史，一部欧洲中心主义自我巩固的历史。弗格森的《市民社会史》的确是欧洲中心主义的“文明社会史”，一种基于古希腊城邦文明才可以享受的文明社会。黑格尔在知性意义上把握市民社会并视之为理性（国家）的基础，已确认了如此文明社会的合法性。经过基督教的漫长转化，市民社会不再拥有其政治功能（基督教国家作为“伪善国家”，已不允许具有政治效能的市民社会存在），而成为服从于商业及其市场交换原则的需要的体系或物质生活关系的领域，正如亚里士多德那里的中产阶级，在经历中世纪上帝的子民，又经历了资本主义商业文化的洗礼，而成为现代的市民社会即资产阶级社会，但这个现代资产阶级社会已经不再是古代城邦国家中的市民社会。在这里，现代市民社会概念的给出及其理解至关重要。需要的体系，物质资料的生产，均是18世纪英国与法国开展的国民经济学的概念，他们揭示的是现代市民社会以及资产阶级的交往形

式或存在方式。黑格尔知道这一概念的内涵，但却给予了否定和贬义的理解，黑格尔不愿意承认这一概念的政治性，不愿意将这一概念过多地同资产阶级社会关联起来，但马克思恰恰是要揭示市民社会同资产阶级的本质关联，而且，在彰显这一关联之后，马克思再次给予市民社会一种存在论性质的定位。这里，就马克思同时也承认市民社会是西方基督教世俗化的结果而言，就其洞穿市民社会的资产阶级性质而言，马克思默认了欧洲中心主义，但当马克思再次将资产阶级社会与作为社会存在条件的市民社会区分开来时，又拒绝了欧洲中心主义。黑格尔让一种贬义的、被规定为物质生活关系总和的市民社会从属于作为客观精神实现形式的国家，而国家精神正是欧洲中心主义的实现形式。当马克思将市民社会的本质确定为资产阶级时，他揭示的正是欧洲自我确信的社会结构（也是一个历史性的结构），当马克思将市民社会再次作为一个存在论性质的概念时，他展开的是一种超越欧洲自我确证的普遍主义，而此时，市民社会这一概念也完成了其历史使命。当马克思利用并扬弃市民社会概念，直接将物质生活关系的总和作为历史生产的第一条逻辑时，马克思实际上已经完成了从欧洲传统的自我认同到人类社会的自我确证的转变，扬弃欧洲中心主义并作为社会存在概念的，其实已不再是市民社会，而就是人类社会，是作为新唯物主义及唯物史观主体基础的人类社会，“旧唯物主义的立脚点是市民社会，新唯物主义的立脚点则是人类社会或社会的人类。”（《马克思恩格斯选集》第1卷，第57页）马克思运用了国民经济学家的市民社会概念，但他没有限于这一概念的固有内涵，而是使之从经济学性质的概念提升为哲学及其存在论性质的概念，并因此扬弃了这一范畴。这样一来，不仅莱茵-日耳曼模式建构的国家被虚化，就连盎格鲁-撒克逊传统在现代政治经济学方面的学理基础也被抽掉了。

青年马克思信奉启蒙自由主义，一种由英法双元革命展开的理想，马克思对英法的研究立足于政治与政治经济学，而不是文化传统。马克思没有明确提及盎格鲁-撒克逊传统（马克思注重的是经济社会结构的变化与转变，以及审视现代世界转变的无神论立场，不可能重视同新教传统关联在一起的盎格鲁-撒克逊传统）。然而，构成盎格鲁-撒克逊传统的那些因素，无一例外地又都在马克思的批判范围内。同欧洲各种强势的政治关系传统一样，盎格鲁-撒克逊传统所代表的，还是西方资产阶级的特殊利益，及其带有文化优越感的类群话语。而且，同莱茵-日耳曼模式这种本质上是保守的封建王权传统有别，标志着英美资产阶级发展阶段的盎格鲁-撒克逊传统同样有理由成为马克思政治批判的对象。在展开对德国的国民经济学家的批判活动不久，马克思即转向对英国古典政治经济学的批判。拥有发达的工商业条件的英国更具有市民社会的框架，而正是在对英国市民社会状况的批判中，马克思从容断定“对市民社会的解剖应该到政治经济学中去寻求”。（《马克思恩格斯选集》第2卷，第32页）对市民社会的实质性的批判即政治经济学批判，意味着对欧洲中心主义之社会结构的批判与颠覆。

在盎格鲁-撒克逊传统中，私产及其财富的积累被看成是清教节俭美德的需要，市场经济及其市民社会则是其制度条件。但是，依马克思的分析，这里出现了所有制与劳动的倒置，本来，异化劳动既导致了不合理的分工体系，也形成了不公正的资产阶级私人占有制，但是，资产阶级社会使得并不公正的所有制关系变成前提，而异化劳动及其不合理的分工体系则被看成是常态的存在形式，清教伦理解释的正是如此这般的逻辑。但马克思揭示的也正是财产占有关系的本质，“无产和有产的对立，只要还没有把它理解为劳动和资本的对立，它还是一种无关紧要的对立”。（马克思，2000年，第78页）异化劳动才是劳资对立的最直接的表现。从马克思的分析来看，所谓盎格鲁-撒克逊传统不仅掩盖了资产阶级社会“内部”工人阶级与资产阶级的对立，而且在如此对立之矛盾变得无法掩盖时，便采取了白人至上这种赤裸裸的种族主义话语形式。与之相反，马克思则要求抽掉资本主义发展的民

族国家以及种族主义，还原到无祖国无特殊利益的将自身作为一种超越性的工人阶级“民族形式”——“工人没有祖国”，工人阶级“把自身组织成为民族”即“民族的阶级”。（《马克思恩格斯选集》第1卷，第291页）正是工人阶级这一“民族的阶级”的诞生使得全球资本主义的瓦解成为可能。

三、马克思对东方发展道路的关切与探索

马克思对东方世界的关注与探索，是其批判和超越欧洲中心主义的题中应有之义。总的说来，马克思将东方国家与民族看成是人类解放的内在部分，且从属于其从前资本主义社会向现代社会的历史转变。通过彻底的社会革命将自身建构为历史主体，乃是东方克服和超越欧洲中心的历史成果。

在马克思的分析中，西方资本主义规定了西方与东方本质上的对称关系。《共产党宣言》谈到资产阶级的兴起时，一连用了多个“从属于”：“正像它使农村从属于城市一样，它使未开化和半开化的国家从属于文明的国家，使农民的民族从属于资产阶级的民族，使东方从属于西方。”（同上，第277页）作为开化的文明，资产阶级民族及其资本主义必然会巩固西方中心主义，而东方则是农民的民族和未开化的文明。至于人类演进史上的亚洲则被置于史前时期，在《〈政治经济学批判〉序言》中，马克思给出了一个概括“大体说来，亚细亚的、古代的、封建的和现代资产阶级的生产方式可以看作是经济的社会形态演进的几个时代”。（《马克思恩格斯选集》第2卷，第33页）这里，作为地域性存在的亚细亚生产方式，被看成是非历史的原始社会，理论原型正是黑格尔历史哲学所说的东方，马克思有关历史分期的思想，似乎打上了黑格尔式欧洲中心主义的烙印。但是，从马克思整个理论构架中可以看出，其在一定程度上肯定、并借助于实证方法所建构的西方资本主义合理化结构，实是置于一个东西之间不公平和不合理的世界历史背景中的，马克思自己则要致力于促使人类社会走上一条超越西式资本主义的未来发展道路。

马克思从西欧资本主义到非西方现代转变的分析，从属于民族解放及其革命。1848年之前，马克思的地域关切主要还是西欧“先进国家”。1848年底及其之后，随着对失败的欧洲革命的系列反思，马克思的关注视野从西欧“小小角落”向一个更大且逐渐自觉的非西方世界拓展。马克思支持波兰、匈牙利与意大利的民族解放运动，认为民族解放运动“这场战争将在加拿大和意大利、东印度和普鲁士、非洲和多瑙河流域进行”（《马克思恩格斯全集》第6卷，第175页），而且认为世界的经济中心正在从西欧转移到美国，对于美国的独立与发展，马克思不仅积极肯定而且欢欣鼓舞，在马克思看来，美国代表了西方资本主义的新方向。马克思特别在自觉的反殖民主义的立场上关注阿尔及利亚、印度与墨西哥，在马克思看来，发达的、并且拥有广阔世界殖民地的西欧，正是不公正的世界政治经济状况的根源，马克思由此批判北美的奴隶制对墨西哥的伤害。马克思的视野也自觉拓展到俄国与中国，马克思批判了俄国的农奴制。俄国革命使马克思高度兴奋。50岁时，马克思开始学习俄语，以便掌握第一手文献。在马克思看来，东方如果要获得自身发展的独立性或主体性，就不应该走资本主义道路。不过，对于像俄国这样的东方国家是否能够跨越资本主义这道卡夫丁峡谷而直接从村社集体农庄制与农奴制混合的社会直接迈入社会主义，却又是晚年马克思苦苦探索而无解的难题。

对于典型亚洲社会的历史，马克思是否定的。“亚洲各国不断瓦解、不断重建和经常改朝换代，与此截然相反，亚洲的社会却没有变化。”（马克思，2004年，第415页）马克思痛感印度古老文明的遭遇，但又严厉批判了印度古老文明的落后性，看上去充满“田园风味”的印度文明“却始终是东方专制制度的牢固基础，它们使人的头脑局限在极小的范围内，成为迷信的驯服工具，成为传统规则的奴隶，表现不出任何伟大的作为和历史首创精神”。（《马克思恩格斯选集》第1卷，第765页）

在马克思看来，与归属于相对落后的沙皇俄国相比，印度从属于英殖民地是一种进步。尽管“英国在印度斯坦造成社会革命完全是受极卑鄙的利益所驱使，而且谋取这些利益的方式上也很愚蠢”，尽管英国在对印度的殖民过程不过是“欧洲式专制”，“干了不少罪行”，但“它造成这个革命毕竟是充当了历史的不自觉的工具”（《马克思恩格斯选集》第1卷，第766页），而且，正是印度革命“破坏了这种小小的半野蛮半文明的公社，因为这摧毁了它们的经济基础；结果，就在亚洲造成了一场前所未有的最大的、老实说也是唯一的一次社会革命”。（同上，第765页）

对于备受西方列强欺凌的中国，马克思同样深表同情，并痛斥了西方列强的在华暴行。马克思同时也揭示了完全失去对称性的顽固保守的中国与西方列强之间的冲突。马克思对第二次鸦片战争作过如此评论“半野蛮人坚持道德原则，而文明人却以自私自利的原则与之对抗。一个人口几乎占人类三分之一的大帝国，不顾时势，安于现状，人为地隔绝于世并因此竭力以天朝尽善尽美的幻想自欺。这样一个帝国注定最后要在一场殊死的决斗中被打垮：在这场决斗中，陈腐世界的代表是激于道义，而最现代的社会代表却是为了获得贱买贵卖的特权——这真是任何诗人想也不敢想的一种奇异的对联式悲歌。”（同上，第716页）应该说，马克思对中国的了解相对最少，他为当时正在中国发生的革命欢欣鼓舞，但毕竟没有专门研究中国“这个世界上最古老国家的腐朽的半文明制度”。（同上，第706页）对马克思而言，中国的复杂性显然还要超过俄国，中国近现代以来艰苦卓绝的革命历史，也超出了马克思可能的预判。然而，世界历史的事实却是，中华民族的独立解放以及现代中国的崛起，却又成为马克思学说东传进程的最积极的结果，也是马克思批判和超越欧洲中心主义的最为卓越并值得深入解读的成果。

尽管马克思本人只是将日本与古代印度视为典型的封建社会，而对亚洲其它社会则沿袭了孟德斯鸠与黑格尔的“东方专制主义”观念，其“亚细亚生产方式”概念也不能用以概括亚洲社会的一切方面。但在与现代资本主义共时态的背景中，马克思对亚洲社会的批判分析有理由纳入反封建主义的历史批判域。马克思对亚洲的批评不能等同于韦伯通过社会经济分析所确定的欧洲中心主义。戈德利尔（Marice Godelier）曾过度发挥马克思有关亚洲社会停滞说，并认为希腊文明时期就已确定了欧洲中心主义“数千年以来，亚洲一直没有完成从无阶级社会向阶级社会过渡，从野蛮向文明过渡……诞生于希腊的文明仅仅是一种西方文明，一种最终支配了亚洲的特定文明形式。”（Godelier, p. 214）但这种本质上属于黑格尔的判断硬套到马克思头上是不合适的。事实上，马克思本人坚持反对已在当时欧洲盛行的与种族主义合为一体的极端类型的欧洲中心主义。马克思对殖民政策的部分认可，只是在推进东方获得资本主义文明的条件下才是成立的，舍此之外，殖民主义同种族主义一样，都是对人类意识及其人道主义的践踏与无视。在马克思的著述中，经常可以看到其对欧洲残酷殖民主义的揭露和痛斥。显然，把马克思对殖民思想的部分认同与其对东方社会的价值与道义关怀完全割裂开来，是不得要领的。

同印度与中国一样，马克思肯定俄国展开革命的重要性，马克思致查苏利奇的信有一个基调，即“要挽救俄国公社，就必须有俄国革命”（《马克思恩格斯全集》第19卷，第441页）。不过，马克思说的革命，不只是政治革命，还包括社会革命。社会革命多是指那种多个地域同时出现并超越地域及国家界限的带有全局性的社会结构的转变，是比作为事件性的政治革命更为长期且艰难的历史任务。东方世界真正进入人类社会，主要取决于社会革命的程度。“只有在伟大的社会革命支配了资产阶级时代的成果，支配了世界市场和现代生产力，并且使这一切都服从于最先进的民族的共同监督的时候，人类的进步才会不再像可怕的异教神怪那样，只有用被杀害者的头颅做酒杯才能喝下甜美的酒浆。”（《马克思恩格斯选集》第1卷，第773页）

显然，社会革命还包含着对资本主义发展成果的汲取。在跨越卡夫丁峡谷的思考中，马克思明确地指出“它目前处在这样的历史环境中：它和资本主义生产的同时存在为它提供了集体劳动的一切条件。它有可能不通过资本主义制度的卡夫丁峡谷，而占有资本主义制度所创造的一切积极的成果”。（《马克思恩格斯选集》第3卷，第769页）在马克思看来，从西方资本主义的批判到非西方自主道路的抉择，并非由政治革命所展开的断裂，换句话说，批判和超越欧洲中心主义，并非全然否定欧洲或西方资本主义的合理性与历史性，非西方依循现代历史的一般逻辑而对资本主义文明的吸收与利用，也不能简单地理解为受欧洲中心主义之裹挟。不能将资本主义与西方以及整个现代性等同起来，那样的话，东方反倒被置于为欧洲中心主义所“坐实”的“非历史”形象。

马克思引起了一场改变现代世界历史进程的世界革命浪潮，也带来东方世界突破西方资本主义及其帝国主义的艰苦卓绝和波澜壮阔的民族解放与自主发展道路。直接说来，马克思主义及其在东方的拓展、转化和传播，应当看成是立足于人类解放及其人类社会的未来建构从而展开的欧洲中心主义批判的地缘效应。马克思主义者已经习惯立足于东方国家和民族的革命及其现代化道路，从而超越欧洲中心主义，并在一个不断深化的全球资本主义空间中寻求东方社会的自主发展道路，推进人类社会的综合进步与发展。深入领会马克思对欧洲中心主义的批判与超越，显然有益于合理解释中国道路并应对当今人类社会面临的问题。中国道路本身就是马克思批判和超越欧洲中心主义的历史成果，当代中国已不是马克思笔下的中国，今日中国所面对的国际社会（包括与西方世界的关系）也有待于进行创造性重构。结合中国道路把握马克思对欧洲中心主义的批判与超越，显然无意于强化东方与西方的对立。当今世界正处于大发展大变革大调整的关键时期，延续了半个世纪的新自由主义及其全球资本主义态势有可能发生一轮新的变化。对今天的中国而言，既要清醒地意识到快速发展所遭遇的来自于帝国主义的巨大压力，又应有足够的智慧与定力，坚定地推进经济全球化，提升综合国力尤其是科技实力，遏止有可能出现的逆全球化甚至于向“冷战时代”的倒退，推进人类命运共同体的共同发展与进步。

参考文献

- 阿尔都塞，2018年《政治与历史：从马基雅维利到马克思（1955—1972年高等师范学校讲义）》，吴子枫译，西北大学出版社。
- 黑格尔，1981年《哲学史讲演录》第1卷，贺麟、王太庆译，商务印书馆。
- 马克思，2000年《1844年经济学哲学手稿》，人民出版社。
- 2004年《资本论》第1卷，人民出版社。
- 《马克思恩格斯全集》，1961年、1963年、1982年，人民出版社。
- 《马克思恩格斯选集》，1995年，人民出版社。
- 彭慕兰，2016年《大分流》，史建云译，江苏人民出版社。
- Godelier, M., 1978, "The concept of the 'Asiatic mode of production' and Marxist models of social evolution", in D. Seddon (ed.), *Relations of Production*, London: Case.

（作者单位：复旦大学哲学学院暨当代国外马克思主义研究中心）

责任编辑：黄慧珍

ABSTRACTS OF MAIN ESSAYS

A Reinterpretation and Reconstruction of the Chapter “Feuerbach” in *The German Ideology*: Concurrently Commenting on the Chapter “Feuerbach” of MEGA2 , I/5

Hou Cai

Since the Russian version of the chapter “Feuerbach” in Volume I of *The German Ideology* was published in 1924 , and especially since the trial version of MEGA2 (i. e. the second attempt at the *Marx-Engels-Gesamtausgabe*) came out in 1972 , this classical text has become a focus on international academic Marxist philosophical research. Due to historical issues concerning the remnants of manuscripts and the difficulty in resolving them , there are divergent opinions on the understanding and editing of the manuscripts. This paper aims to examine , clarify , and analyse issues such as the main authorship , major themes and objects of criticism , textual composition , and structure and ordering of the chapter “Feuerbach” in Volume I of MEGA2 , I/5. By revealing the full picture of Engels’s annotated manuscripts , this paper attempts to restore and reproduce the original structure of the text as it was written during Marx and Engels’s lifetime , providing an objective basis for the reconstruction and editing of the text.

Marx’s Criticism and Transcendence of Eurocentrism

Zou Shipeng

Marx formed an analytical framework based on Western European capitalism , but Marx was not a Eurocentrist. Because his analytical framework required the incorporation of historical materialism and historically transcended the world history of Western capitalism , in this regard Marx’s analysis and critique of Western capitalism—including his criticism of German idealism , of civil society , and of British classical liberalism and its notion of political economy—contained multiple criticisms of the Rhein-Prussian model and the Anglo-Saxon tradition by which Eurocentrism was established , as well as of the French radical tradition that has supported or expounded Eurocentrism in modern times. After Marx’s middle period , he extended his vision from the “little corner” of Western Europe to a broader world history , and consciously introduced an analysis and criticism of the contradictory relationship between the East and the West. Marx positioned and criticized Eastern society through his criticism of feudalism , and was particularly committed to exploring national ways independent of the Eastern world.

From Where Does Moral Motivation Derive: An Investigation into Moral Motivation from the *sheng sheng* (Generating Life) Ethics of Confucianism

Yang Zebo

Mou Zongsan pointed out that moral motivation is an important ethical issue , without which ethical theory would fail in practice. However he did not explain why the heart of human being has moral activity or how it works: a problem that can be solved in the system of Confucian *sheng sheng* ethics. The activity of the heart derives from the growth tendency and the ethical mentality shared by all human beings , with their internal needs and their ability to act morally. There are two kinds of capabilities in the heart , namely the humaneness